



PARMÉNIDES: FORMA LITERARIA Y FILOSOFÍA

Hernán Martínez Millán¹

Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia

Resumen: A pesar de la vasta bibliografía sobre el uso del hexámetro y otros recursos literarios arcaicos en el poema de Parménides, hay una ausencia de estudios que valoren desde el punto de vista filosófico el uso que Parménides hizo de la forma. Por lo tanto, este artículo busca explorar el contenido filosófico de la forma literaria del poema. Para tal propósito, aquí se desarrollan las siguientes partes. En la primera parte expongo la reacción negativa de J. Barnes hacia la forma literaria del poema. Luego presento algunas reacciones contra el juicio negativo de Barnes, especialmente la perspectiva sugerida por P. Kingsley. Y por último, en esta primera parte, describo tres lineamientos generales para la interpretación del poema. En la segunda parte sostengo que bien si el poema tiene por objetivo central exponer “el corazón de la verdad bien redonda” y hacer una crítica a las “opiniones de los mortales”, por consiguiente dicho propósito le impuso a Parménides el uso de la forma literaria del poema.

Descriptores: Parménides, poema, diosa, verdad, opinión.

Abstract: Despite the great amount of bibliography about Parmenides's use of hexameter and other archaic literary resources, there is an absence of studies that value the literary form of Parmenides's poem from a philosophical point of view. This article seeks to explore the philosophical content of the literary form of the poem. In order to achieve this objective, it develops in the following steps. In the first part I set out J. Barnes's negative reaction toward the literary form in which the poem was composed. Next, I present some critical reactions against Barnes's negative judgment of the literary form, especially the perspective suggested by P. Kingsley. In the last section of this part, I describe three general guidelines for reading the Parmenides poem. In the second part of this article, I argue that if the poem has the crucial goal of setting out “the unshakable heart of well-rounded truth” and of making a critique of the “opinions of mortals,” then this philosophical purpose forced Parmenides to use this literary form in his poem.

Keywords: Parmenides, poem, goddess, truth, opinion.

Recibido: 16/09/2011. Aceptado: 21/11/2011.

¹ Facultad de Filosofía y Letras. opsomanes@gmail.com



De acuerdo con relevantes técnicas hermenéuticas actuales que se ocupan de los textos provenientes de la antigua Grecia, la forma o género literario² socorre la imaginación del intérprete actual que brega con escombros, o con piezas probablemente auténticas que otros filósofos anotaron, en muchos casos, siglos después de que la obra fuera compuesta.³ Los conceptos fueron ensamblados en formas literarias que expresan las dimensiones de la cuestión filosófica con la que trabaja el intérprete que se enfrenta con textos rotos, es decir, fragmentos, referencias o citas aparentemente textuales, testimonios, apócrifos, notas interpoladas, escolios, palabras espurias, doxográficas colecciones, etc. Lo que me interesa explicitar en este artículo es la relación entre la forma y el contenido del poema de Parménides. Es decir, este artículo busca clarificar la dimensión filosófica de la forma del poema. Problema que va más allá de intentar precisar la crucial cuestión de las referencias hesiódicas y homéricas en el poema.

La forma produce la verdad, ya que sin la eficacia del recurso retórico los conceptos perderían su capacidad de inventar diferenciales de sentido filosófico. Parménides fue poeta. La forma como contenido: su poema es uno en el cual una diosa benévola a un joven viajero le revela todo: sabiduría.

1. Sobre la hermenéutica del poema. Parménides, un poeta maldito

La principal dificultad metodológica que tuvo que enfrentar la hermenéutica más reciente sobre el llamado poema de Parménides consistió en superar el enfático juicio de Jonathan Barnes en *Los Presocráticos* sobre la dimensión filosófica de la forma literaria en que Parménides comunicó su filosofía, o mejor, en la cual forzosamente debió haber anunciado a sus contemporáneos la revelación sobre el Ser a través de un fascinante relato épico que es un “summary of the Poem in general” Cordero (2004), p.23. Como lo señalaré más adelante, el contenido del poema demanda la intervención de una diosa benévola que lo enseñará todo (“You must be informed of everything”, traduce A. H. Coxon. “It is right that you should learn all things”, traduce Patricia Curd). Pero, por el contrario, para Barnes (2000), p. 190. “Es difícil perdonar a Parménides el haber elegido el verso como medio para su filosofía. Las exigencias de la métrica y del estilo casi impenetrable y la dificultad de comprender su pensamiento no se alivia por algún goce literario: es un caso sin atributos con los que optar a la diadema de las musas. Este poema comenzaba con un largo prólogo alegórico cuya interpretación es, en su mayor parte, de escasa

² Nehamas (2005), p. 63. Nussbaum (2002), p. 3. Kahn (1996), p. 13. Detienne (2004), p. 49. Hadot (1998), p. 93.

³ Kahn (2004), p. 14. Martínez Millán (2009), pp. 15-17. Cordero (2010), p.236.



importancia filosófica”. El Parménides de Barnes no es un poeta, sino un “filósofo” que desafortunadamente eligió una oscura forma literaria para enseñar sus lecciones de lógica, las cuales: “parecieron descubrir deficiencias de lógica en las bases mismas del pensamiento anterior Barnes.” (2000), p. 189.⁴

Barnes cercenó el proemio y entonces eligió las técnicas de la tradición analítica anglo-americana para revelarnos a un enigmático Parménides que podríamos llegar a conocer sirviéndonos de complejas técnicas hermenéuticas que aclaran el sentido por medio de “aturd[idas]” formas. Barnes (2000), p. 201, quien presentó excusas por semejante exhibición de virtuosismo, y consideró que “si hemos de tratar su argumento [el de Parménides] con el respeto que merece, debemos estar preparados para analizar sus componentes con el rigor que el propio Parménides no podría ofrecer”, y no tuvo reparo en considerar de “escasa importancia filosófica”⁵ el proemio y acusar a Parménides de ser un filósofo carente de rigor en materia de escritura. El rigor académico de la tradición anglo-americana, cuando el “way of writing philosophy is not close to the norms” (Nussbaum (2009), p.x), decide rechazar y desestimar tales medios de expresión como inadecuados para el campo de la filosofía, ya que estos medios de expresión desbordan sus ajustadas técnicas hermenéuticas. Pero sabemos más bien, lo que se pone de manifiesto a partir de este severo juicio de Barnes, que estilos literario-filosóficos como el de Parménides son “forms of writing [...] that] are hard to teach in the usual analytic manner”, como lo ha sostenido críticamente Nussbaum (2009), p. xi.⁶

El resultado final de la propuesta hermenéutica de Barnes fue un análisis anacrónico, que si bien le permitía a los historiadores de la filosofía corroborar aquello de que en toda interpretación hay muchos elementos de la atmósfera espiritual en donde se encuentra instalado el intérprete (es decir, en el marco de unas técnicas hermenéuticas que solo lograban imaginar “logical subject matters”), a los lectores de estas piezas compuestas en hexámetros dactílicos le ocasionaban toda suerte de dificultades hermenéuticas. Las más relevantes de éstas aparecen al descartar las cuestiones relativas a la topografía que se describe en el poema y las inquietantes preguntas acerca de los personajes que aparecen en él. Sin topografía y sin personajes nos quedamos con el Parménides que dibujó Barnes en oscuros ca-

⁴ Como lo ha dicho Miller (2010), p. 43: “Parmenides is usually celebrated as the Greek pioneer of logic and ontology. He is less often remembered for couching his deductive arguments in the hexameter verse characteristic of epic poetry”.

⁵ “The poem began with a long allegorical prologue, the interpretation of which is for the most part of little philosophical importance”. Barnes (2000), p. 156.

⁶ Véase también sobre esta cuestión la introducción a Nussbaum (2002), pp. 1-20.



racteres en el capítulo noveno de Barnes (2000), p. 213. La interpretación de Barnes propuso un Parménides cuyos argumentos son “highly abstract and difficult” (2000, p. 77). Tal interpretación ha sido muy influyente en el panorama contemporáneo de los estudios acerca de Parménides.⁷

Barnes mismo consideró que su argumento, aunque válido, “No es elegante” (2000), p. 213. Barnes, quien había considerado que “Es difícil perdonar a Parménides el haber elegido el verso como medio para su filosofía” —según lo anoté antes— “culpó a Parménides de su falta de belleza” (2000, p. 213) para justificar su innecesaria “exhibición de virtuosismo” (2000), p. 201. Lo más cuestionable de su interpretación fue la falta de elegancia que desiguala la belleza del hexámetro dactílico de Parménides: ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι (fr. 1.1).

Contrario a la lectura de Barnes, otras interpretaciones consideran que “Parmenides does have a good sense for the norms of hexameter composition” (Mourelatos (2008) p. 264). O que “The proem is our best indication of the cultural context within which Parmenides chose to situate his messages, and, as such, it needs to be studied closely by any interpreter who wishes to avoid anachronism and to understand Parmenides’ thought in its own place and time”, Palmer (2009), p.51. También otros eruditos consideran que “Parmenides drew for much of his phraseology and imagery directly on the *Iliad* and *Odyssey*”, lo cual de acuerdo con A. H. Coxon “is true not only for the more strictly philosophical and scientific parts of the poem but (in spite of the contrary opinion of Diels) also for the prologue” Coxon (2009), p. 9. Otra muy importante lectura del poema que tiene en cuenta los elementos épicos del poema es la que propuso Cordero. Él considera que “Parmenides begins with an *allegorical* presentation of his philosophy in which, by means of a series of images easily interpretable by the public of his time” Cordero (2004), p. 17. También rechazando las lecturas que desestiman el recurso alegórico, Cordero ha sostenido que “The analogy between darkness and ignorance is perfectly plain” e inspirada en algunos pasajes de la *Teogonía* de Hesíodo, (2004, p.29).

Desde que A. Mourelatos publicara *The Route of Parmenides* (1970), muchos otros críticos agudos se han esforzado en escavar las ruinosas piezas del poema para imaginar el contexto cultural que exhiben los pocos trozos que nos quedan de él. Estas estrategias hermenéuticas arriban al corazón de la sabiduría que comunica el poema a través del estilo de Parménides, que según algunos eruditos es claramente legible en su contexto (por ejemplo, Cordero considera que Parménides “wants

⁷ Véase Curd (1998), pp. 9-15.



to interest [...] the widest possible public” (2004), p.14, y para otros estudiosos, intencionalmente oscuro.⁸

Las técnicas hermenéuticas recientes concentran sus análisis del poema en la geografía que se describe en él: “ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων” (There are the gates of the paths of night and day. fr. 1.11⁹). En la figura del joven iniciado en tales misterios: “ὦ κοῦρ’ ἀθανάτοισι συνάορος ἡνίοχοισιν” (‘O young man, accompanied by immortal charioteers. fr. 1.24). Al igual que en los diferentes personajes que aparecen en el proemio, como las doncellas que guían al joven iniciado: “Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός” (the maiden daughters of Helios, having once left the halls of Night. fr.1.9). En una diosa benévola que lo enseña todo: “καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἔλεν” (And the goodness received me kindly, and in her hand she took/my right hand. fr.1.22-23). En suma, las hermenéuticas más recientes sobre éste fascinante texto concentran su trabajo en el relato que describe el poema, ya que este ilustra un camino que abunda en signos (μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο [/] λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι [/] πολλὰ μάλ’. fr. 8.1-3), por donde transita la divinidad (ἐπεὶ μ’ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι [/] δαίμονες. fr. 1.2-3) y tan sólo unos cuantos mortales. Son estos signos los que ponen en contexto el mensaje que el poema transmite: χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι (“So it is necessary for you to be abreast to everything”, fr. 1.28).

Una de las más recientes y originales lecturas de Parménides parece haberse impuesto como tarea central revalorar la belleza del verso parmenídeo y destruir la imagen de Parménides como inventor de la lógica: “Parmenides’ reputation as the inventor of logic rests on a poem he wrote. And already here we encounter something strange. There was no need for him to write poetry. He could just as easily have dry prose instead” Kingsley (2006), p. 23. Peter Kingsley ha señalado el más relevante problema que envuelve el análisis del poema de Parménides, a saber, ¿por qué Parménides compuso un poema si su objetivo central —como la lectura dominante lo ha imaginado— fue inventar las leyes fundamentales de la lógica? Desde mi punto de vista la separación entre forma y contenido en el poema arrojó como resultado tal contradicción, ya que si nos detenemos a considerar tales vínculos en el marco auroral de esta filosofía definitivamente debemos abandonar tal hipótesis, es decir, la de un Parménides inventor de la lógica, tesis que por cierto continua reiterando la anacrónica idea

⁸ Véase Mourelatos (2008), p. 16 y p.46. Curd (1998), pp. 18-23.

⁹ Las traducciones al inglés del poema las he tomado de Cordero (2004), salvo cuando indico otra traducción.



del milagro griego propuesta por John Burnet. Otro problema que se sigue de esta hermenéutica que propuso un Parménides “inventor of logic” ha sido desestimar una lectura del poema que valore la dimensión filosófica de la forma literaria, la cual no quiere tan sólo indicar las referencias homéricas y hesiódicas que podemos establecer entre la épica arcaica y la versión rota del poema que tenemos, sino valorar la dimensión filosófica o el contenido de la épica del Ser en que Parménides necesariamente comunicó a los mortales extraviados su iniciación en los misterios del Ser bien redondo.

La hermeneutica de Kingsley, quien es “himself a powerful thinker and first-rate scholar” (Schibli (2005), p. 440), alerta al lector actual de estos fragmentos sobre el “measured tone [that] creates an illusory impression of reasonableness that makes everything about it even more nonsensically obscure” (2005, p. 60). Nosotros podemos adivinar contra quien dirige su crítica Kingsley, cuando afirma que:

“Specialists and experts in the fields of logic and philosophy have brought their heaviest equipment to bear on the task of explaining his words. The problem they are facing with seems a huge one, and they apply themselves to it with great industry. They use mysterious logical symbols –strange characters taken from foreign languages; ordinary letters of the alphabet turned upside-down– to try to clarify Parmenides’ meaning. But of course this only plunges everything into further obscurity”. Kingsley (2006), pp. 60-61.

Esta nueva interpretación se propone la inversión de las tesis básicas propuestas por Barnes para comprender la filosofía de Parménides, ya que según Kingsley “las enseñanzas de Parménides se habían arrancado del contexto y del trasfondo que les había dado vida y sentido. *Lo que, originariamente, pretendía alterar todas las fibras del ser se convirtió en una lógica árida* que sólo servía para complicar y torturar el pensamiento” (Kingsley (2006), p. 182. La cursiva es mía).

Por otra parte, lo que algunos intérpretes cuestionan de la lectura de Kingsley es el intento de relocalizar el poema en las raíces religiosas griegas y en las prácticas espirituales que el poema insinúa. Pero sobre todo, lo que algunos intérpretes reprueban es la propuesta hermenéutica misma de Kingsley que busca comprendernos, es decir, a nosotros mismos, desde lo que ha significado el olvido de tales vínculos: “We dismiss it out of hand without the slightest understanding of what we are dismissing”, Kingsley (2006), p. 48.

Los trabajos de Kingsley prometen desenterrar nuevas evidencias: “Las evidencias son patentes; el único problema reside en la capa de silencio que se ha echado encima. Porque hay una cosa que hace el conocimiento de estos primeros



filósofos tan difícil de aprender y de darle sentido: el hecho de que su origen no se halla en el pensamiento ni en la razón” Kingsley (2006), p. 135. Desde la perspectiva de Kingsley, la crítica en torno de los misteriosos símbolos lógicos utilizados por algunos intérpretes de filiación analítica (Barnes), retornará la filosofía a su lugar de enunciación. Pues a su juicio no hemos sabido valorar estas poéticas filosóficas en la historia del pensamiento.

Kingsley ha concentrado su análisis en el proemio del poema, al igual que en todos los indicios que describen esos oscuros lugares del saber desde donde fue anunciada la revelación que la diosa comunica a los mortales. La geografía del Tártaro, desde donde emerge la epopeya del Ser, como lugar de enunciación, señala las claves de una nueva lectura sobre la historia del ser y la verdad. Otro esencial factor en el marco de su interpretación ha sido el hallazgo de un busto (1962) de Parménides en Velia, en el cual se encontró grabado en el mármol la siguiente inscripción: “*Parmeneides Pyretos Ouliades Physikos*”.

De acuerdo con Kingsley (2006), p.113, el poema creado “bajo la inspiración divina, que revelaba lo que los seres humanos, por sí mismos, jamás podrán ver o conocer”, enseña esta verdad: “la sanación [es] el deseo de ordenar la propia vida en todos los niveles posibles y ayudar a los demás a hacerlo” (2006, p. 135). Es decir, el Parménides de Kingsley es una suerte de sabio-chamán ligado al culto de Apolo que tras una práctica espiritual rigurosa (incubación) comunica a los mortales extraviados la sanación en todos los ámbitos posibles de la vida.

Para valorar la dimensión filosófica de la forma literaria en que Parménides expuso su filosofía, debemos en primer lugar explicitar las siguientes cuestiones hermenéuticas:

1. El uso gramatical de la primera persona en el poema está conectado con los relatos de viajes de los héroes homéricos y la intervención de los dioses. Entonces no es engañoso identificar al joven viajero del poema con Parménides, el autor del poema, pues entre las posibilidades que ofrece la poesía como forma literaria es integrar a la narración la figura del autor y, a la vez, hacer extensible el mensaje que se le comunica a otros oyentes,¹⁰ y luego lectores, del poema. La verdad que comunica el poema nada tiene que ver con las opiniones de los mortales. No es Parménides quien está enseñando la revelación; como lo sabemos, es una diosa benévola, la cual apartará al viajero de los nombres/ que los mortales han impuesto, convencidos de que/ eran verdaderos (τῶι πάντ’ ὄνομα) ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ. fr. 8.38). Entonces, el poema como

¹⁰ Véase Hadot (2000), p. 61.



recurso literario le permite a Parménides anunciar una verdad que para los mortales de mirada perdida y con el oído aturdido/ y con la lengua (νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡγήεσαν ἀκουήν/καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον /ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. fr. 7.4. fr. 8.1), jamás contemplarían.

2. Desde mi punto de vista la “cuestión parmenídea” no se ocupa de la existencia histórica de Parménides y de la autoría del poema (temas que por supuesto son importantes), sino de las cuestiones relativas a la procedencia de los fragmentos y a la organización de los mismos. La versión del poema que conocemos básicamente fue propuesta por H. Diels en *Doxographi Graeci* (1879), y que reeditó W. Kranz (incluyendo a Orfeo, además de hacer otras correcciones) muchos años después como *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1951). Toda interpretación sobre el poema previamente debe explicitar las dificultades metodológicas con que brega el intérprete, dejando claro que el texto poético que se ha logrado recuperar está roto. Como lo ha dicho Cordero: “*Nothing remains of Parmenides’ original Poem*” Cordero (2004), p. 12. Como lo ha sostenido recientemente R. McKirahan “The interpreter’s job is not to aim for formal validity, but to attempt a reconstruction of Parmenides’ train of thought, showing how he might have supposed that the conclusion follows from premises he gives. This is a matter of sensitivity and sympathy as much as of logic, depending on how we understand other arguments of his as well, and require willingness to give him the benefit of the doubt —up to certain point” (cf. Coxon (2009), pp. 189-190).

3. Las perícopas o cortes con que usualmente los editores modernos¹¹ han organizado las partes de sentido unitario que componen el poema, además de inducir a erróneas lecturas como la que supone que el corazón del poema se encuentra en el llamado discurso sobre la verdad, y entonces por ello desestiman las otras piezas del poema, no permiten al lector mover los trozos de sentido para intentar emplazar los fragmentos en contextos alternativos.¹² La perícopa —como se sabe— ilusoriamente organiza unidades de sentido, pero en el caso de estos textos no sabemos con precisión su organización, pues el texto nos ha llegado roto y diseminado, o mejor, tan sólo tenemos citas, las cuales “it was copied and recopied (always by hand) over the course of many years” Cordero (2004), p. 12. Un texto roto cuyas piezas además de trazar la imposible dimensión de la geografía de los conceptos parmenídeos, narran la función —tanto metodológica como epistemológica de “The History of the notion of being”: Hadot (2000), p. 75— que estos escombros del poema han

¹¹ Ver Cordero (2010), p. 233.

¹² Cordero ha propuesto a “possible new arrangement of Parmenides’ quotations” en (2010), p. 245.



jugado desde Teofrasto (372-287 a.C) hasta Simplicio (527-565 d.C), pues estos fragmentos-citas son “as a signifying form which ‘reads’ us. It reads us more than we read” Steiner (1997), p. 19.

Habiendo aclarado previamente estas orientaciones hermenéuticas y metodológicas, en lo que sigue desarrollaré el último apartado en torno del contenido filosófico de la forma en el poema.

2. *El contenido filosófico de la forma*

Cómo lo dije arriba, la pregunta central de este artículo es: ¿Cuál es el valor filosófico del estilo poético a través del cual a los mortales se les reveló todo? Es decir, ya que sabemos que hay profundas conexiones entre la poética-filosófica creada por Parménides y las literaturas creadas por Hesíodo, Homero, Pitágoras y otros, me interesa valorar desde el punto de vista filosófico el rol que juega la forma literaria a través de la cual Parménides le comunicó a los mortales extraviados su doctrina del ser bien redondo, una vez la diosa benévola le reveló la verdad bien redonda.

Para responder a esta cuestión es necesario hacer una provisional apuesta hermenéutica sobre la totalidad del poema, es decir, sobre su contenido filosófico. Desde mi perspectiva, el poema tiene por objetivo promover una tesis y hacer una severa crítica. La tesis sostiene el corazón de la verdad bien redonda (Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμὲς ἦτορ. fr. 1.29) y la crítica afirma que en las opiniones de los mortales no hay creencia verdadera (ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης. fr. 1.30). Es decir que, desde mi punto de vista, la tesis sitúa a Parménides del lado de las doctrinas que no intentan salvar las cosas sensibles, sino que más bien él postulará algo que *es* de consistencia sólida, como la masa de una esfera bien redonda, inengendrada e imperecedera. De esta apuesta hermenéutica se sigue entonces que el fragmento 8 líneas 50 y siguientes, a igual que los fragmentos 9 al 19, que abordan temas cosmológicos, le permiten a la diosa terminar “her project and *also* expound a possible model for ‘opinions.’ “Truth is absent from opinions, but knowing that opinions are not true, *is true*.” Cordero (2004), p. 32. Como lo ha dicho Cordero citando a Detienne, “the author stated that a genuine “master of truth” is also a “master of deception.” (2004, p. 32). Pues es claro que en fr. 8.50 la diosa anuncia un engañoso orden de palabras:



ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων

El valor filosófico de la forma literaria da cuenta de la verdad que la diosa está comunicando. Esta poética-filosófica refleja lo que esta misma declara: un rechazo de las opiniones de los mortales, por tanto, la verdad y lo que *es*, no son un producto de las turbadas facultades humanas. Este es un problema filosófico esencial que no podemos reducir. Si en las opiniones de los mortales no hay creencia verdadera, entonces Parménides debió idear un lugar de producción de la verdad que no fuera precisamente el corazón perturbable de los mortales. Es decir, el lugar de enunciación o proclamación de la verdad bien redonda debe ser una divinidad benévola que guiará al hombre que sabe (φέρει εἰδότα φῶτα), quien definitivamente juzgará con la razón: “sino juzga con la razón el muy debatido/[argumento/ narrado por mí” (κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον [/] ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. fr. 7.5-4).¹³ En otras palabras, si la verdad bien redonda tiene un corazón inamovible que nunca aparecerá a los mortales, “who know nothing, two-headed, since their lack of resources drives the wandering intellect in their breast. They are carried along, blind and deaf, amazed, people with no capacity for discernment, who consider that being and not being are the same and not the same; the way of all of them returns to the starting point” (Cordero 2004), entonces necesariamente la verdad que se anuncia demanda de la intervención: doncellas Helíades (Ἠλιάδες κοῦραι) que guían el camino y una diosa benévola (καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ [/] δεξιτερὴν ἔλεν. fr. 1.23) que enseñará todo a quien se ha encaminado por esta senda:

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἐστί γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον· (fr. 8.2-4)

Parménides necesitó un género literario que le permitiera forzosamente trazar las características de ese algo que *es* de naturaleza inengendrada y completa, del cual nada han afirmado con veracidad las opiniones de los mortales, las cuales se satisfacen describiendo cómo las cosas se generan y se corrompen: “por eso son todos nombres [/] que los mortales han impuesto, convencidos de que [/] eran verdaderos: generarse y perecer, ser y no <ser>”. En otras palabras, lo que conocemos con el

¹³ Cordero (2004) traduce la fuerza de este pasaje como sigue: “Judge by reasoning the polemical proof I have stated to you”.



nombre de poema de Parménides es el más antiguo texto filosófico que postula un lugar de producción de la verdad independiente de las turbadas opiniones de los mortales, y que por otra parte, exige que los juicios de los mortales se ajusten a las dimensiones que traza la verdad bien redonda, que en el caso de Parménides emerge del Tártaro.

Entonces, de las tesis centrales del poema que básicamente declaran las notas esenciales de la verdad que se figura Parménides (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ), se sigue una valoración crítica en torno de las concepciones de los mortales, que finalmente terminará en un “engañoso discurso”, el cual desde una vía negativa probará el valor de la verdad enunciada. Si en las opiniones de los mortales no hay creencia verdadera es porque el corazón de la verdad bien redonda es inmutable e impasible, es decir, la materia con la cual han sido hechos los mortales es incompatible con la verdad bien redonda. La tensión entre la naturaleza mortal y la verdad bien redonda (Ἀληθείης εὐκυκλέος), inengendrada e imperecedera es el tema fascinante que desarrolla la poética-filosófica de Parménides, el cual necesariamente requería del género poético épico para explicar el camino, a través del cual un mortal feliz llegaría a conocerlo todo. Los mortales no saben nada sobre el impasible corazón de la verdad, lo que no quiere decir, que algunos no sean capaces de juzgar con su razón (por ejemplo, el joven viajero del poema), claro está, una vez que ese mortal ha recibido el favor de una diosa benévola quien le anuncia la verdad bien redonda. Lo que quiere decir que la facultad de juzgar de los mortales es capaz de ajustarse a la verdad bien redonda e imperecedera; pero no que ésta sea el lugar de enunciación de la verdad sobre el ser. Parménides buscó un recurso literario que con la fuerza de la verdad con que se imponen las verdades que revelan los dioses, lo enseñara todo. Esta es una verdad absoluta que viene de las profundidades del Tártaro. Es una verdad infernal.

Esta poética-filosófica, al igual que los grandes poemas cosmológicos arcaicos, proclama la verdad toda entera, es decir, absoluta: “Therefore, it is necessary to be absolutely, or not” (οὕτως ἢ πάντων πελέναι χρεὼν ἐστὶν ἢ οὐχί. fr. 8.11). En otras palabras, como lo hizo Hesíodo en su cosmogonía, el poema va del caos de las teorías sobre las cosas que nacen y perecen (opiniones engañosas) a la infernal verdad del Ser que nunca ha sido ni será. Una verdad que anuncia una diosa benévola.

Por otra parte, juzgar con la razón (κρίναι δὲ λόγῳ) quiere decir que la visión del cosmos (cosmología) del sabio debe corresponder con el modo de ser y de vivir del sabio. Esta otra cara de la teoría de la verdad como correspondencia, es decir, entre cosmología y prácticas espirituales que enseñan a vivir en conformidad con el *logos*, está conectada con la idea de la filosofía como arte para



la vida y, por otra parte, señala las características divinas-infernales de la razón que se corresponde con la verdad que declara la diosa. Pero juzgar con la razón no indica ningún papel activo (como algunos intérpretes anacrónicamente lo han afirmado¹⁴) en la enunciación de la verdad que la diosa comunica. En el fr. 2.1, la diosa, quien desempeña el rol central en el poema, le hablará al joven viajero, a quien ésta le pide escuchar y aceptar su palabra (εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας). Es la diosa quien instruirá con palabras sabias, las cuales podrán ser reconocidas por el hombre que sabe (quizá estas líneas nos permitan pensar en una suerte de ejercicio espiritual previo), quien ha sido impulsado por un hado no funesto, al igual que por Temis y Dike, “that has impelled you to take this way (which, indeed, lies far distant from the path of men)” (ἧ γὰρ ἄπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν. fr. 1.27).

La sentencia de la diosa juzga con la razón; es el testimonio más primitivo que tenemos de la teoría de la verdad como correspondencia, tal como lo indica el muy conocido fragmento: “it is the same to think and to be” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. fr. 3). La verdad sobre el Ser emerge del corazón del Tártaro, vigilada por Δίκη (pródiga en castigos), a quien Ἡλιάδες κοῦραι debieron persuadir para que finalmente el joven viajero (que es un hombre que sabe, fr. 1.1.4) fuera saludado gratamente por la diosa.

Entonces, las líneas del poema anotadas anteriormente permiten afirmar que en el poema hay una clara distinción entre el hombre que sabe, “who leads <there>” (fr. 1), y otros mortales que no han sido impulsados a tomar el camino que lleva a la diosa. Además, como lo he venido señalando, las líneas iniciales del poema permiten imaginar una travesía épica. Cuando el joven viajero está frente a la diosa, ésta indica cómo aquél ha alcanzado su casa: “Oh young, accompanied by immortal guides and the mares that bring you to reach my home, welcome!” (ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἡνιόχοισιν, ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, χαῖρ'. fr. 1.24-26). Ésta es una travesía épica, que recibió el favor divino, lo cual le permitió al joven viajero estar en frente de la diosa que lo enseñará todo, pues como lo hemos explicado, el poema declara que los mortales son de turbada inteligencia.

También la forma literaria al servirse del recurso literario del viaje se asegura de dejar muy claro que es gracias a un hado no funesto y a la asistencia divina que el joven viajero está frente a la diosa que lo enseñará todo. Es decir, la verdad bien redonda, de la que nada saben los mortales, no es el resultado

¹⁴ Por ejemplo, véase Curd (1998), p. 20. Mourelatos (2008), p. 45.



de la fuerza de la razón humana que a fuerza de examinar los fenómenos descubre los principios y causas que las gobiernan. La verdad bien redonda es enseñada por la diosa, es decir, revelada y explicada al joven viajero, quien es capaz de reconocerla.

Entonces, esta compleja poética-filosófica ofrece piezas sutiles de información sobre las relaciones entre conocimiento-sabiduría y enseña o expone los caminos posibles de investigación para quien escucha atentamente para instruirse, teniendo en cuenta que previamente este hombre ya sabe “algo” en tanto que se ha encaminado por una inusual ruta y ha sido aceptado por un cortejo divino (Hijas del Sol, Dike, Temis) que lo ayudará a alcanzar la casa de la diosa.

El valor filosófico de la forma literaria consiste en expresar las dimensiones profundas de las relaciones señaladas. La sabiduría proclamada por la diosa, es decir, el corazón de la verdad bien redonda (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ), del cual se sigue una vehemente crítica de las opiniones de los mortales, ya que en éstas no hay creencia verdadera (ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης), se dirige a un mortal que sabe, es decir, que es capaz de juzgar la verdad con su razón y no como lo hacen los mortales que no saben nada (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· fr. 6.1-2.) “since it is possible to be, and nothing[ness] does not exist” (Cordero 2004).

El fr. 6, que fue anotado por Simplicio (S. VI d.C), permite continuar precisando las relaciones entre sabiduría, la diosa que lo comunica todo y el rol de quien escucha con atención. La sabiduría que enseña la diosa consiste en que “It is necessary to say and to think that by being, it is” (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι). Lejos de esta sabiduría se encuentran los mortales, a quienes la diosa califica como “ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe/juzgar” (οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα. fr. 6.6-7). Si el corazón de la verdad bien redonda nada tiene que ver con las opiniones de los mortales, quienes “since their lack of resources drives the wandering intellect in their breast”, entonces este argumento filosófico necesariamente exigía de la intervención de una diosa ya que los mortales por sí mismos son incapaces de la verdad bien redonda. Al igual que Heráclito,¹⁵ quien se figuraba unos pocos despiertos para los que hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duerme se vuelve hacia uno particular, la poética-filosófica

¹⁵ Me permito hacer este paralelo entre Parménides y Heráclito siguiendo las ideas expuestas por Nehamas (2002), p. 45-46. También véase Martínez Millán (2010), pp. 59-65.



que compuso Parménides presenta los rasgos de una teoría del conocimiento jerárquica pero no de naturaleza descendente sino emergente del inframundo. La poética-filosófica de Parménides deja claro que este camino está reservado para unos pocos que saben, que tal sabiduría es oculta y extraña al juicio de los mortales. Es esta geografía infernal de producción de las ideas propuestas por Parménides el más extraordinario avance hermenéutico que podemos inferir de los actuales estudios que concentran su atención en el contenido de la forma del poema. La cartografía de las ideas idealistas en la tradición occidental ha situado como lugar de producción de las concepciones idealistas un cielo eidético desde donde desciende la verdad absoluta. La poética-filosófica de Parménides traza una geografía desconocida que nada tiene que ver con ideas que vienen de lo alto (idealismo-descenso). Esta verdad bien redonda que posee una diosa enigmática, tal vez Perséfone como lo ha intuido Kingsley, ha sido proferida en una geografía infernal paralela a la que nos podemos imaginar leyendo la descripción del tenebroso Tártaro en la *Teogonía* de Hesíodo.

La doctrina del ser bien redondo emerge del Tártaro. Parménides forzosamente debió pensar y ensamblar sus ideas en un poema como los de su tiempo: un viaje mítico a la región subterránea de un hombre que sabe valorar correctamente las palabras de la diosa (un entrenamiento espiritual previo (ἄσκησις), para viajar al Tártaro). Éste aprenderá a discernir los engañosos discursos. La composición del poema presenta “rules [that] regulate the subject matter itself”, como lo he indicado siguiendo a Hadot (2001). Una diosa que lo enseña todo. Esta poética-filosófica “were supplied to him by mythical [...] [and] historical tradition”, Hadot (2001), p. 243. El poema describe los rasgos de una naturaleza humana incapaz de discernimiento y turbada, semejante a un animal de dos cabezas (δίκερνοι), pero de la cual unos pocos hombres pueden apartarse y así poder juzgar con la razón “the polemical proof that I have stated to you” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι).



BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, J. *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Cordero, N. L. "The 'Doxa of Parmenides' Dismantled". *Ancient Philosophy*. 30.2 (2010): 231-246.
- Cordero, N. L. *By Being, It is: The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Coxon, A. H. *Fragments of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
- Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton UP, 1998.
- Curd, P., M. Cohen and C. D. C. Reeve. *Reading in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2005.
- Detienne, M. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto Piso, 2004.
- Graham, D. and P. Curd, comp. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford UP, 2008. 189-229.
- Hadot, P. *Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot, P. *The Inner Citadel*. Cambridge: Harvard UP, 2001.
- Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Kahn, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- Kingsley, P. *Los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta, 2006.
- Kirk-Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- Martínez Millán, H. 'Parménides: Una revelación de los infiernos. Silencio...' *UIS Filosofía*. [Bucaramanga] 8.1 (2009): 11-26.
- Martínez Millán, H. 'Heráclito, El despierto'. México: *Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*. 28.1 (2010): 53-72.
- Miller, L.P. *Becoming God: Pure Reason in Early Greek Philosophy*. Continuum, New York, 2011.
- Mourelatos, A. *The Route of Parmenides: Revised and Expanded Edition*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- Nehamas, A. *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Nehamas, A. *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton UP, 1999.
- Nehamas, A. "Parmenides Being/ Heraclitus Fire". *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos*. Victor Caston y D. Graham, comp. Aldershot: Ashgate, 2002. 45-64.
- Nussbaum, M. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford UP, 1990.



- Nussbaum, M. *Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton UP, 2009.
- Nussbaum, M. and S. Juha. *The Sleep of Reason: Erotic experience and sexual ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago: Chicago UP, 2002.
- Palmer, J. *Parmenides & Presocratic Philosophy*. New York: Oxford UP, 2009.
- Plato's Reception of Parmenides. New York: Oxford UP, 2006.
- Schibli, H.S. "Reality by Peter Kingsley". *Ancient Philosophy* [Pittsburgh]. 25.2 (2005): 426-440.
- Serres, M. *Los cinco sentidos*. Bogotá: Alfaguara, 2003.
- Sloterdijk, P. *Temperamentos filosóficos de Platón a Foucault*. Barcelona: Siruela, 2010.
- Steiner, G. *Errata: An examined life*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Warren, J. *Presocratics*. Berkeley: University of California Press, 2007.